

拖雷伊金祭奠仪式中的身体叙事

兴安(蒙古族)

内容提要 在内蒙古鄂托克旗境内,拖雷伊金灵帐的守护和祭奠是由达尔扈特人世代承袭的。作为蒙古历史和传统文化中具有特殊地位的拖雷祭奠仪式的守护者和祭祀者,他们在完成神圣职责的同时在仪式文本的特殊场域当中以身体叙事的方式正在表述和建构其自身的社群记忆。

关键词 拖雷伊金 祭奠仪式 身体 叙事

如果我们把康德拉视为寻找文化他者和反思本位文化缺陷的文学先驱,那么马林诺夫斯基走上人类学的路途中自称“我应该是人类学的康德拉”一事,就可以看成是文学启发了人类学思想的确凿事实。^①利用文学文本研究方法对作为人类学传统研究领域的仪式进行研究,不仅可以拓宽研究者的视野,在“揭示仪式文本中一些被遮蔽的部分”^②时也会发挥很强的解释力。

“叙事”(narrative)最为日常的含义为“讲故事”,故事的表述是文学文本叙事的主要目的。在叙事学观点下,“故事”为事件(events)序列(sequence)。^③从作者的生产到阅读,其间将产生作者、文本各要素、读者等不同时空语境下的意义媒体。对结构主义来说,叙事的结构反映的是,作为阅读对象的叙事的意义的稳定性。^④可是后结构主义则把阅读作为叙事实践的一部分,认为“正是阅读建构了它的对象”^⑤。著名现象学家保罗·利科(Paul Ricoeur)的间距理论为作者、文本、阅读实践之间的互动提供了机会。他认为间距是文本的解释学功能。^⑥文本一经产生,“间距”就随之产生,文本的语境打破了作者的语境。^⑦“叙事”研究由探究稳定的结构,向开放的叙事和叙事分析的方向发展。

正如马文·柯利总结的“叙事不仅限于文学”^⑧,叙事已经无处不在,研究者正在以叙事

① 叶舒宪:《文学与人类学——知识全球化时代的文学研究》,第72页,社会科学文献出版社2003年版。

② 彭兆荣:《论身体作为仪式文本的叙事——以瑶族“还盘王愿”仪式为例》,《民族文学研究》2010年第2期。

③ 黎慕娴:《叙事性的时间问题》,第16页(台湾)南华大学文学研究所硕士论文2004年。

④ 索宇环:《后现代叙事理论的新视野》,《内蒙古社会科学》2008年第5期。

⑤ Mark Currie. *Postmodern Narrative Theory*, New York: St. Martin's Press, P3. 1998.转引自索宇环《后现代叙事理论的新视野》,《内蒙古社会科学》2008年第5期。

⑥ [法]保罗·利科:《解释学与人文科学》,陶远华、袁耀东等译,第133页,河北人民出版社1987年版。

⑦ 彭兆荣:《论身体作为仪式文本的叙事——以瑶族“还盘王愿”仪式为例》。

⑧ [英]马文·柯利:《后现代叙事理论》,宁一中译,第3页,北京大学出版社2003年版。

的开放性视野发现那些研究对象的隐蔽含义。关于身体与叙事相结合的研究,即是研究者们开发的叙事研究新领域。美国学者丹尼尔·潘戴(Daniel Punday)的《叙事身体:建构身体叙事学》一书首次提出“身体叙事学”概念。至此“身体叙事”得到了学界广泛关注,不过在仪式文本研究领域的应用还是较近的事情。彭兆荣在其一篇论文中总结了身体作为仪式文本表述的四个层次的意思:祭师被赋予的特殊社会身份;祭师身份的奇异功能;祭师在仪式中的特殊控制技术;使用工具、器具的专属性。^①身体的表述是为仪式场域中祭师完成人神交通、交流的“媒体”功能和充当“介体”功能而服务的。

本文将通过身体叙事理论来研究在鄂尔多斯蒙古人中延续至今的拖雷伊金祭奠仪式中的身体叙事,分析和揭示在仪式场域中身体的角色隐喻和记忆叙事。

拖雷伊金祭达尔扈特人的记忆

自称“拖雷伊金达尔扈特”的沃尔勒古惕(ürlügüd)氏蒙古人在鄂尔多斯市鄂托克前旗赛罕塔拉嘎查一处遗址守护并祭奠“拖雷伊金”遗物和神灵。遗址位于一处沙地草场内,由房式建筑、敖包和苏力德构成,全部为砖混结构。房式建筑正面具有蒙古包风格,为长方形建筑,称为祭祀大殿,敖包形制与在内蒙古其他地区祭祀的敖包基本一致,为三层圆锥形构筑物,苏力德在鄂尔多斯地区较常见,大多数牧民家房舍前均有竖立,在红砖砌成的长方形底座上有简易火灶,两边竖立着黑白两个苏力德。祭祀大殿内是拖雷伊金 chomchog ordu(充楚殿),殿内供奉着拖雷伊金“遗物”,祭奠敖包和苏力德则位于大殿外正后方不远处,届时分别向充楚殿和敖包举行祭祀仪式。

拖雷伊金是成吉思汗幼子,其中拖雷是人名,被尊称为“伊金”,为圣主的意思。守护和祭奠拖雷伊金“遗物”的人群自称为“拖雷伊金达尔扈特”,现主要分布于鄂托克旗乌兰镇、新召苏木、察汗淖苏木和包乐浩晓苏木等,属沃尔勒古惕氏父系家族集团。

达尔扈特是蒙古语“darhan”的复数形式,有“被免除徭役的人们”之意。在现今鄂尔多斯市地区除祭奠拖雷伊金达尔扈特外还有祭奠和守护成吉思汗陵的达尔扈特。关于两者之间的关系,拖雷伊金达尔扈特布氏认为应为“同根同祖”,均属成吉思汗九杰之一的孛儿赤后裔。据《元史》记载拖雷去世后的第二年窝阔台合罕“合祭昊天上帝,以太祖(指成吉思汗)、睿宗(拖雷)配享”^②。显然作为蒙古帝国最高统治阶级重要成员,拖雷的祭奠不仅进入了黄金家族祖先祭祀活动,而且被纳入到政体层面的祭奠行为中,有专人守护并举行祭奠仪式。《多桑蒙古史》记载成吉思汗及其后裔数人去世后葬在三河之源布尔罕哈勒敦山,而且“命吴良哈部千人守之,免其军役”^③。两处资料似乎都表明在政体层面进行的黄金家族祭奠是由同一人群承担,与布氏“同根同祖”说相互印证。

“拖雷伊金达尔扈特”这一自称的出现显然是预设“他者”后的结果。我们不能完全断定这里的“他者”是何时如何产生的,但是可以很清楚地发现如今该称谓的存在使人们很

① 彭兆荣:《论身体作为仪式文本的叙事——以瑶族“还盘王愿”仪式为例》。

② 宋濂:《元史》卷一百一十五,列传第二,睿宗,第2887页,中华书局1976年版。

③ [瑞典]多桑:《多桑蒙古史》,冯承钧译,第150页,中华书局1962年版。

容易分清祭奠成吉思汗陵的达尔扈特和祭奠拖雷伊金的达尔扈特分指不同社群。

拖雷伊金祭奠场所在杭锦和鄂托克两旗交接地道伦呼都克(七眼井)停留百余年,后经几次搬迁,于民国时期迁移至现址鄂托克旗沙日布日都。1956年在鄂尔多斯市伊金霍洛旗重建成吉思汗陵时,拖雷伊金“遗物”被集中到成吉思汗陵,祭奠仪式也随即被搁置。2002年,经巴德玛老人等拖雷伊金达尔扈特的极力推动,在沙日布日都原址重新恢复了祭奠仪式,同年举行了夏季淖尔祭,至此一度被中断的仪式活动逐渐开始恢复。

拖雷伊金达尔扈特还自称为 otgen(敖特根)达尔扈特或 ger-in noyid(家官)。“敖特”在蒙古语中具有“火”的意思,连接词缀“~根”表示“火的守护者”,专指幼子。《史集》中记载,按照传统幼子“被称为‘斡惕赤斤’,即与火和灶有关系的一个儿子,以表示他是家里的根本”,是“火的异密,火王。”^①还在活着之时,就把自己的年长的儿子们分出去,给予他们(财产)、(牲畜)和(羊群),其余的东西则归幼子所有……^②幼子继承父亲的帐幕和灶火,延续家族香火,被称为继承家业守护灶火(蒙古语称为 gulumda)的人。成吉思汗去世后作为其子嗣中的“敖特根”——拖雷不仅“承袭其父保有哈拉和林诸山和斡难河源之故地”^③,而且其“禹儿惕、大帐、(财产)、帑藏、(家室)、异密、那可儿、近卫军和直属军队都在他的统辖之下”^④,成为“蒙古帝国之最大军团的管理者”^⑤。因此“敖特根”达尔扈特是指祭奠和守护成吉思汗子嗣中的“敖特根”拖雷伊金神灵的达尔扈特。

关于“家官”的文献记载,杨海英在研究中进行了详细分析,这里就不再赘述。杨认为,“家官”的“家”是指“黄金家族”孛儿赤金家。“家官们”始终代表拖雷伊金在坚持祭奠“黄金家族”家族祭。^⑥“家官”这一代表角色也完全符合在仪式场域中达尔扈特人的身体叙事。

拖雷伊金神体与祭祀

拖雷伊金祭殿即充楚殿整体外形类似蒙古包,为“方形”,外侧用金黄色绢布包裹,上沿垂有蓝色褶皱帘,尖顶周围用蓝色云纹修饰。据说拖雷伊金充楚殿早年是复合式,后改在单式充楚殿内祭祀。^⑦如今,充楚殿被安放于上述祭祀大殿内靠后处的炕式基座上,并在殿门两侧放置着大型鼻烟壶和一擦砖茶,门上则挂满了青、白、黄三色哈达。拖雷伊金铜铸半身雕塑和画像被供奉在充楚殿内,在其前面摆放着供桌和香炉,供桌上摆有祭祀物品。在大殿中间位置,即充楚殿正前方位置放有长方形供桌和 tulga(火灶)。

在仪式场域中拖雷伊金以符号形式“身体空置在场”,充楚殿是“符号在场”的“神圣空

① [波斯]拉施特主编《史集》第二卷,余大钧译,第196~197页,商务印书馆1985年版。

② 同上,第196页。

③ [瑞典]多桑:《多桑蒙古史》上册,冯承钧译,第189~190页,商务印书馆1934年版。

④ [波斯]拉施特主编《史集》第二卷,余大钧译,第196页。

⑤ [日]松田孝一:《旭列兀家族的东方领地》,《东洋史研究》三十九,第39页,1980年版。转引自[日]松田孝一:《拖雷家族之杭爱山领地》,《蒙古学信息》1996年第1期。

⑥ 杨海英:《チングス・ハーン祭祀 試みとしての歴史人類学的再構成》,第119页,風響社2004年版。

⑦ 赛音吉日嘎拉、沙日勒代:《成吉思汗祭奠(蒙古文)》,第391页,民族出版社1983年版。

间”除举行祭祀仪式的达尔扈特外禁止任何人进入该神圣领域。作为符号在场的雕塑和画像外还有两件重要的仪式器具是火镰和火灶,具有重要的象征意义。火镰是火之源,象征成吉思汗幼子拖雷,是净化仪式器具的重要用具。火灶是蒙古人香火和家业传承的认知表述,寓意成吉思汗黄金家族灶火的继承和香火的延续,是拖雷伊金又一象征物。此外祭奠仪式中使用的重要器具还有 chargi(龙头饰乐器)、chago(酒具,在铜制盘中固定的两个酒杯)等。

拖雷伊金祭奠仪式由四季祭祀和月祭组成,四季祭祀又称大祭,月祭又称小祭。四季祭祀仪式分春、夏、秋、冬四个季节在固定的时间举行,分别有相应的名称。春季祭祀被称为“查干苏鲁克”祭,于农历三月二十一日举行,“查干苏鲁克”意为“白马群”。拖雷伊金查干苏鲁克祭和成吉思汗陵查干苏鲁克祭举行时间理应相同,但是拖雷伊金达尔扈特要在成吉思汗查干苏鲁克祭的前夜到成吉思汗陵,代表拖雷举行“嘎日利”祭,祭奠成吉思汗和诸位祖先。因此拖雷伊金春季祭祀“实际上十六日便完成了祭祀事宜,于十七日辰时,拖雷伊金的祝颂欢津、使臣、达尔罕侍卫、鄂托克旗继承台吉等人,领着一名衙役,携鄂托克为白苏鲁克祭准备的五只牲羊,牵一匹牲用骡马,带着行裸祭礼所用的楚楚格(专用于裸祭礼的勺子)前往大伊金霍洛。”^①

秋季“术日格”祭在农历八月十二日举行。“术日格”指戴在马驹、牛犊、幼驼等幼畜鼻子上的刺猬皮或者木杈等,是防止幼畜吃母乳的禁乳工具。^②在蒙古游牧社会,奶食品是日常饮食的重要部分,人们为了在产奶旺季夏季尽量多储备些奶食来保障一整年的消费,给幼畜戴上禁奶杈不让其随意吃到母乳,以便能够挤到更多的奶。但是秋季的到来预示着牧草干枯,幼畜不容易吃饱,加上牧畜产奶量下降,牧民们开始减少或停止挤奶,并摘掉幼畜鼻子上戴的禁奶杈,使幼畜尽量多吃些母乳。秋季祭祀被称为“术日格”祭,显然和游牧社会这一传统习俗息息相关。冬季祭祀称“塔斯曼”祭。“塔斯曼”是指把归圣的羊的皮子按规则割制成条状的祭祀用物品。据说当年“成吉思汗出生时,从剪断脐带到脐带干缩脱落,都是用特斯漫(本文采用‘塔斯曼’)包扎腰部,举办此宴(冬季塔斯曼宴,即塔斯曼祭),就是为了纪念此事。”^③夏季祭祀称为“淖尔”祭,关于该祭祀本文将在下一部分详细介绍。

拖雷伊金四季大祭时间、名称和成吉思汗陵四季祭奠时间、名称是相一致的,有学者认为这是“拖雷伊金供奉,与成吉思汗供奉有着密切联系,最早的时候,是与八白宫一起供奉的”^④重要依据之一。

除拖雷伊金达尔扈特参加外四季祭祀仪式还要求 jalgamji(继承人)^⑤参加,继承人作

① 赛音吉日嘎拉《蒙古族祭祀》,赵文工译,第237页,内蒙古大学出版社2008年版。

② 胡尔查毕力格《成吉思汗祭祀文化研究》,第67页,内蒙古教育出版社2009年版。

③ 赛音吉日嘎拉《蒙古族祭祀》,赵文工译,第175页。

④ 同上,第235页。

⑤ jalgamji,意为“继承人”。清朝时期,jalgamji为旗札萨克长子,即继承旗札萨克政治权利将要继承王位的后任者。祭祀活动中不仅限于旗札萨克的长子,但是必须是成吉思汗直系子孙,即孛儿赤金氏出身的台吉。杨海英《チンギス・ハーン祭祀 試みとしての歴史人類学的再構成》,第93页。

为成吉思汗直系子孙的代表,和达尔扈特一起举行祭奠仪式。小祭,即月祭仪式不需要有继承人参加,只有拖雷伊金达尔扈特参加完成,于农历每月初三举行。

我们有幸参加了2009年8月27日举行的月祭仪式。按照传统应在农历七月初三举行,此次因故推迟五天。在仪式开始以前,充楚殿内的小供桌和大殿内的大供桌上都摆好了祭祀物品,大供桌上的祭祀物品包括砖茶、奶食品、熟羊肉、油炸果条、白酒等,并在一旁点燃了神灯(蒙古语称jula,酥油灯)和香。仪式是由达尔扈特巴德玛老人主持的。

祭祀用品准备好以后,前来祭祀的人们被安排在大供桌外排成两排,跪举哈达和献祭物,达尔扈特人站在旁边念诵《伊金桑》。大致内容为:诸神明和祖先名称,即献祭对象,包括长生天、世间万物之主宰以及拖雷伊金和他的安达们;清点祭祀物品名称,并邀请拖雷伊金等祖先和诸神明享用;祝赞辞,赞颂拖雷伊金等诸神明的英勇,驱除各类危害的事迹;希望驱除各类侵害,降福人间;逐一念出每一位献祭者的名字,请求拖雷伊金等诸神明保佑诸位。接着巴达玛老人为每位祭祀者举行了火镰打火星仪式。拿着雷伊金遗物——火镰向依次跪拜的祭祀者头顶用火石敲击出火花。据说火花越多预示着祖先在保佑,仕途更加旺盛。

最后是祭祀者接受拖雷伊金祭祀物的heshig(恩赐),即分享达尔扈特为大家斟满的银碗酒。月祭仪式比起四季祭祀仪式程式相对简单,参加祭祀的人数也相对较少。

拖雷伊金夏季淖尔祭

“淖尔”祭是拖雷伊金四季祭祀中的夏季祭祀仪式。据说夏季“淖尔”祭和蒙古传统悠久的“酸马奶节”有关。^②“淖尔”在蒙古语中为“湖”之意,表示祭祀者希望作为传统饮品的酸马奶像湖一样丰盛。下面是根据影视资料^③记述的2010年农历五月十五日举行的拖雷伊金夏季祭祀仪式“淖尔”祭。

仪式大概从上午接近八点钟开始。整个仪式由祭祖和祭敖包组成,分别在大殿和敖包进行,祭祖仪式有sang talbihu(焚烧檀香叶)、诵“伊金桑”、gulumda-in tahlga(灶火祭)等仪式程式,祭敖包仪式有焚烧檀香叶、诵伊金桑和环绕敖包三周等程序构成。

在室外的tulga里用木材生起火后,达尔扈特们纷纷从自带绣纹小袋取出檀香树叶撒入火中焚烧,一位达尔扈特人站在一侧吹响海螺。祭祖仪式正式开始。

在室内,仪式前的各项准备工作已经就绪。拖雷伊金充楚殿内的小供桌上点好了神灯,摆好了祭祀食物,大殿内的大供桌上准备好了火镰、神灯、chargi、chagu以及酒和香等祭祀器具。焚烧檀香叶仪式结束后,达尔扈特们在海螺声中陆续进入祭祀大殿,在大供桌和火灶前席地而坐。主持仪式的达尔扈特人从火镰手柄皮夹取出火石,围着祭祀器具敲击火镰,尽量使击出的火花溅到祭祀器具上。这是一种净化仪式,目的是使祭祀器具神圣化,从世俗环境走入神圣的仪式场域。据记载,13世纪蒙古人“相信,一切皆能为火所净。”^③火不仅

① 塞音吉日嘎拉:《蒙古族祭祀》,赵文工译,第151页。

② 内蒙古大学民族学与社会学学院影视人类学实验室录制的影音资料。

③ 《普兰·迦儿宾行记 鲁布鲁克东方行记》,余大钧、蔡志纯译,第27页,内蒙古大学出版社2009年版。

对物件具有袪除不祥的力量,而且还能将人们的恶念去除。^①完成净化仪式后,席地而坐的达尔扈特开始有节奏地诵《伊金桑》。据杨海英介绍春季祭祀时这一环节要诵“伊金赞歌”^②。不知《伊金桑》和“伊金赞歌”是否指同一祭文,不过前者的主要内容是对拖雷伊金的赞颂。

接着是祭火灶仪式。杨海英记述的春季祭祀中称此仪式为“dalalga”(蒙古语中有宴请之意,是祭祀的另一种表述),在仪式中诵《十二歌》。^③《十二歌》歌词是“天语”(暗语,不知其意义),记录在祭祀用乐器 chargi 上,仪式现场《十二歌》在该乐器伴奏下被诵唱。如今,拖雷伊金夏季祭祀仪式中灶火祭的基本仪式要素和杨海英记述的春季祭祀仪式稍有区别,尤其是在仪式中要诵《伊金桑》而不是《十二歌》。诵完《伊金桑》,要为拖雷伊金献祭。献祭物包括哈达、ödge(牲羊肉,祭祀用制作好的整只羊)、神灯和圣酒。

献祭哈达时,祭祀者双手捧着哈达跪在大殿前,主持仪式的达尔扈特人站在殿门口诵“哈达祝赞颂”。献祭神灯时,达尔扈特人提着放置在木框玻璃匣子内的神灯来到祭祀者面前为其主持献祭仪式,跪在前面的祭祀者用手托住神灯,跪在后面的人则轻扶前面人的肘部以示献祭和对神灯的敬重,由达尔扈特人诵“神灯祝赞颂”。献牲时,祭祀者跪在大殿门口双手成托举状示献祭牲羊,达尔扈特人则站在放在大殿门口摆放牲羊的桌子旁诵“牲羊祝赞颂”。

献祭仪式最后一个程式是献祭圣酒。祭祀者三人一组向拖雷伊金敬献“圣酒”,走在中间的人双手托着盛满酒的 chagu,两边的助祭人则分别托住两侧飘带从大殿外齐步走入大殿内,在火灶前跪下托起 chagu,由达尔扈特人用哈达穗子粘上酒轻轻地撒入火灶中。此时达尔扈特人诵“圣酒祝赞颂”。诵毕,接过 chagu 返回起点把剩下的酒汇集到铜制大酒杯中。此时,祭祀者行叩首礼后从一侧退出。献祭“圣酒”是三人一组依次进行的。献祭仪式中的祝赞辞结构基本一致,由拖雷伊金赞、献祭者姓名、献祭物和祈求拖雷伊金等诸神明保佑四部分组成。

在献祭圣酒仪式以前,达尔扈特巴德玛老人进入大殿内跪在供桌下吟诵 üchig。他用外人听不清楚的混浊声进行诵读。据杨海英介绍,在春季祭祀中 üchig 是在献祭结束后举行的,该程序穿插在中间进行。杨把 üchig 译作“祭史”,并在其作品中记述了巴德玛老人关于 üchig 的叙述,“üchig 记录了成吉思汗的生平事迹,保守秘密是非常重要的。”^④“虽是公开举行的祭祀仪式,但是必须尽量做到不泄露秘密。”^⑤üchig 在蒙古语中具有“供述,供词”的意思,表示在献祭仪式中要交代并表明祭祀者的思想和意志,在一定程度上和祭献的祭祀品具有相同的献祭意义。

献祭仪式结束后祭祀者要接受献祭品之 heshig,从集满圣酒的铜制大酒杯依次分享圣酒,分享 heshig 表示祭祖祀仪式结束。

①《普兰·迦儿宾行记 鲁布鲁克东方行记》,余大钧、蔡志纯译,第26页。

② 杨海英:《チンギス・ハーン祭祀 試みとしての歴史人類学的再構成》,第12页。

③ 同上,第124页。

④ 同上,第125页。

⑤ 同上。

在夏季祭祀中一个重要的分仪式是祭敖包,敖包被称为拖雷伊金祭奠敖包。祭祀仪式前,敖包顶端的柳树枝被换成新鲜柳枝,被修整一新。各类祭祀物品,包括酸马奶、献祭用牲羊等摆放在敖包旁边。不时有附近牧民提着自家酸马奶倒入盛着酸马奶的木制桶内,其它奶食品被放在旁边。祭祀仪式从苏力德火灶中焚烧檀香叶、吹海螺开始,达尔扈特们盘腿坐在敖包前,诵《伊金桑》,内容与前述祭祀仪式中诵唱的《伊金桑》相同。诵毕行跪拜礼,最后全体祭祀者跟随吹螺的达尔扈特人缓步绕行敖包三圈,两位达尔扈特人提着酸马奶桶在人群中边走边用类似小铲子的工具舀上酸马奶朝敖包敬献。祭敖包仪式以祭祀者分享酸马奶的 heshig 来结束。

夏季淖尔祭是草原上牧畜产奶高峰期举行的仪式,此时正逢“整个毡帐者之乡到处都是奶的海洋,是一年四季中最富饶的季节……”^①酸马奶等牧民日常奶食品非常充足。在充裕丰盛的季节里通过献祭来愉悦祖先神灵和长生天。蒙古民众认为该仪式为“湖祭”,希望祖先神灵和长生天赐予更多的作为重要食物的酸马奶等奶食品,表达了祭祀者对美好生活的愿望。既有凡间与天、神共庆丰富生活的寓意,也喻示世俗与神圣世界之间的交通,并求得后者对前者美好生活的庇护。拖雷伊金敖包祭中的献祭物品包括酸马奶等奶食品,一方面保留了夏季淖尔祭原型,另一方面使整个祭祀仪式的文化积淀更加丰厚。

敖包是祭祀拖雷伊金的祭坛,实则是与拖雷伊金神灵交通和交流的介质。拖雷伊金祭奠与蒙古族传统信仰敖包祭祀相结合,正如敖包祭祀仪式中注重献祭酸马奶更能切合夏季淖尔祭一样使拖雷伊金祭奠仪式越发饱满和丰富。

仪式场域中的达尔扈特人身体表述与记忆实践

仪式“不仅仅用自己的高度程式化和固定性,暗示对过去的延续,相反,它们的明显特征之一,是公开声称要纪念这样的延续。”^②拖雷伊金达尔扈特对拖雷伊金灵帐的守护和祭祀习俗的传承和记忆是不言而喻的,他们在日常生活中,尤其是在仪式场域中通过身体实践,正在延续其社群记忆。

在仪式文本中,达尔扈特人的身体是重要的表述范畴,不仅是拖雷伊金遗物的守护者和祭奠者,而且是与天、地、万物的主宰和与祖先沟通的媒介,更加奇特的是他们作为守护者和祭奠者还要完成一项重要任务,即拖雷伊金神灵通过达尔扈特人的身体践行其意志。

拖雷伊金达尔扈特是祭奠拖雷伊金的专职祭师,如宗教场所中的神职人员,无需繁杂的圣化仪式,“天然地更靠近神圣世界”^③,在仪式场域中他们垄断与拖雷伊金神灵沟通的渠道。他们以焚烧檀香叶和吹螺仪式向献祭神明传达举行祭奠仪式的信息,使其降临并接受祭奠者尊贵洁净的祭祀物品。他们通过赞颂和丰盛的祭祀品愉悦祖先神灵,并希望他们保佑祭奠者,赐予福祉。仪式把语言、祭物、人的姿势和姿态等在确定的时间、空间、场合中

① 塞音吉日嘎拉、沙日勒代:《成吉思汗祭典》,第76页,民族出版社1983年版。

② 保罗·唐纳顿:《社会如何记忆》,纳日毕力格译,第54页,上海人民出版社2000年版。

③ 马塞尔·莫斯:《巫术的一般理论·献祭的性质与功能》,杨渝东、梁永佳、赵丙祥译,第190页,广西师范大学出版社2007年版。

组织起来,在物质性上是一种创造。^①拖雷伊金祭奠仪式中各种祭祀物品,通过火镰和烧香等仪式成为洁净的神圣物质,是仪式专属物,与达尔扈特人共同完成献祭仪式。食物和赞颂被创造出特殊喻义,协助拖雷伊金达尔扈特人的身体达到与神明交流与交通的目的。

一旦那些物质或物品进入到仪式的程序或程式(liturgical order),物质性或物化性的东西便不能再以日常生活中的那些物质品质形式去看待和认识了。^②即便是日常生活中再平常不过的器物,在仪式的特殊场合也被“圣化”。拖雷伊金充楚殿中供奉有“拖雷伊金遗物火镰”,寓意拖雷伊金生前之物,具有专属性,可是在祭奠仪式中已远非于此了,甚至是否为真正的遗物已经意义不大。在拖雷伊金祭奠仪式的申报国家级非物质遗产资料中,提到“自古以来,拖雷灵帐(指充楚殿)的祭祀活动,以祭祀圣火为主要内容。作为拖雷的后裔鄂托克旗历代首领、札萨克,以及守护拖雷伊金灵帐的达尔扈特,一直承担了成吉思汗圣火的传承与祭祀。”显然火镰供奉象征着圣火的传承。这里守护和祭奠拖雷遗物的达尔扈特人也被赋予了传承和祭祀成吉思汗圣火的神圣义务。

保罗·唐纳顿在《社会如何记忆》一书中引用列维·布留尔(Levi-Bruhl)对“represent”一词的解释——意思是再现(re-represent),使失去的东西重新再现。认为“戴面具是为了立即和冥界幽灵有直接联系;在此直接联系期间,当事人的个性和他所代表的那个神灵的个性,合二为一。”^③火镰在拖雷伊金祭奠仪式中被赋予了双重任务,首先是火之源,是净化祭祀器物,使神圣化进而获得参与献祭的资格;其次是拖雷伊金遗物,是成吉思汗幼子的象征,仪式中协助达尔扈特人的身体完成拖雷伊金神灵赐福祭奠者的任务。火镰作为符号表达归属拖雷伊金,在仪式场域中已经归属主持“火镰仪式”的达尔扈特人,正如保罗·唐纳顿的“面具”使生者和死者“合二为一”。他们不仅是死者的代表,他们还“变成”死者和他们的祖先……彼界的居民用不着离开自己的世界就可以重新出现在此界,只要我们知道如何回忆他们。^④在此仪式中达尔扈特人正在以火镰的主人拖雷伊金——成吉思汗灶火传承人的身份向祭奠者赋予“幸运圣火”,是介体。在达尔扈特人的世界里,拖雷伊金不是时间和空间性的存在,他跨越了时空和达尔扈特人践行共同的生产生活,甚至跨越了仪式场域。

(兴安,厦门大学人类学系博士研究生、内蒙古大学民族学与社会学学院民族学系)

【责任编辑 高荷红】

① 彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,第134页,民族出版社2007年版。

② 同上,第133页。

③ 保罗·唐纳顿:《社会如何记忆》,纳日毕力格译,第79页。

④ 同上。